Universität Zürich

Historisches Seminar

Masterseminar:

Methoden und Theorie: Politische Ordnung im Spätmittelalter. Erscheinungsformen – methodische Zugänge



RITUALFORSCHUNG

Todeszeremonie der Königin Anna von Habsburg

Verfasserin:

Alexandra Carmen Guzmán Tacla

Mellingerstrasse 110

5400 Baden

Tel. : 056 221 60 22

Martrikelnummer : 13-751-185

Hauptfach Geschichte

Nebenfach : Religionswissenschaft

E-Mail : alexandracarmen.guzmantacla@uzh.ch

Betreuerin

Prof. Dr. Martina Stercken

Seminararbeit – Frühlingssemester 2018

Abgabe: 2. Januar 2019

Inhalt

Einleitung

Sucht man in einer gängigen Internet-Suchmaschine nach dem Stichwort Ritual, so bewegen sich die Treffer weit im Millionenbereich. Das Spektrum reicht von Beschneidungen bis zu Wohlfühlangebote, wie Filme (*The Ritual in Netflix 2017*) oder Krimis (*Das Ritual von Eliot Pattison*).

Die Beliebtheit des Begriffs und diverser Vorstellungen von Ritual wuchs im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts in diversen Wissenschaftsdisziplinen, die sich aus ganz verschiedenen Perspektiven dem Phänomen Ritual widmeten. Vor dem Hintergrund der enormen Vielfalt und Vitalität von Ritualen und Ritualdiskursen in unserer heutigen Zeit ist es erstaunlich, dass gerade die Wissenschaft lange Zeit Ritualen wenig Dynamik zugeschrieben und sie häufig als eintönig, starr, unwesentlich und unwichtig betrachtet hat. Im Laufe der vergangenen Jahrzehnte hat sich das wissenschaftliche Interesse stark ausdifferenziert und die Zuschreibungen an Rituale haben sich in akademischen Diskursen erweitert. Je nach Perspektive und Verortung des Betrachters nimmt Ritual als Forschungsgegenstand dabei vielfältige Formen an.[1] Nicht vor allzu langer Zeit hat die Geschichtswissenschaft Rituale als Thema für sich erschlossen. Ein historisches Phänomen als Ritual zu bezeichnen und in Begriffen der Ritualtheorie zu beschreiben, versteht sich keineswegs von selbst, sondern ist eine höchst verantwortungsvolle und folgenträchtige Sache. Es macht einen erheblichen perspektivischen Unterschied, ob man etwa eine Fürstenhochzeit als Hoffest oder als Ritual betrachtet, eine Krönung als Verfassungsakt oder als Ritual. Zwar legten schon die Theorien von Klassikern wie Durkheim[2] uns nahe, nicht nur religiöse, sondern auch politische und soziale Phänomene als Rituale zu verstehen.[3] Daher möchte ich in dieser Arbeit aufzeigen, wie durch Rituale politische Ordnung, vor allem Rangordnung, entsteht. Als Beispiel hierfür verwende ich die Todeszeremonie der Königin Anna von Habsburg. Als Quelle diente mir die Annalen und Chronik von Kolmar[4], welche von Herr Hermann Pabst 1867 in Leipzig übersetzt wurde. Das Werk von Barbara Stollberg-Rilinger „Rituale. Historische Einführungen"[5] erschien 2013. Sie beschrieb das Konzept der Rituale auf sozial- und

---

[1] Vgl. Brosius / Michaels / Schrode, S. 9.
[2] Durkheim, Émile: Formes élementaires de la vie religieuse. Le systéme totémique en Australie, Paris 1912 (dt. Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt 1981).
[3] Vgl. Stollberg-Rilinger, S.31.
[4] Pabst, Hermann: Annalen und Chronik von Kolmar, Leipzig 1867 (die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 2. Gesamtausgabe, 13. Jahrhundert, Band 7), S. 181- 182.
[5] Stollberg-Rilinger, Barbara: Rituale, Frankfurt / New York 2013.

kulturgeschichtliche Ebene und zeigte auf, welche Perspektiven möglich wären für die Geschichtswissenschaft. Sie bezieht sich vor allem auf die Forschungen von Gerd Althoff, welcher die historische Ritualwissenschaft geprägt hat. Ich werde mich methodisch vor allem auf Barbara Stollberg-Rilinger und Gerd Althoff beziehen, da sie die führenden Köpfe in der Ritualforschung der Geschichtswissenschaft sind. [6]

Königin Anna kommt einerseits als Stammmutter der Habsburger Bedeutung zu, andererseits ist es mir ein Anliegen, dass die Wichtigkeit der Königinnen durch die Forschung nicht unterschätzt wird, tragen doch Königinnen zur Herrschaft- und Herrschaftsordnung wesentlich bei.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in vier Hauptkapitel. Im ersten Kapitel werden die Ritualforschung sowie ihre Grenzen in der Geschichtswissenschaft skizziert. Anschliessend folgt im zweiten Kapitel die Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse am Exempel der Todeszeremonie der Königin Anna. Danach werden im dritten Abschnitt die Erkenntnisse zusammengetragen und im letzten Abschnitt wird ein Fazit formuliert.

[6] Althoff Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997. / Althoff Gerd: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003.

1. Ritualforschung in der Geschichtswissenschaft

1.1. Was ist eigentlich ein Ritual?

In der Alltagssprache wird das Wort Ritual diffus verwendet und nicht von ähnlichen Ausdrücken wie Fest, Feier, Brauch, Zeremonie, Etikette, Routine und Kult unterschieden. Aber auch in der Wissenschaftssprache wird dieser Begriff nicht eindeutig und einheitlich benutzt, weil sich viele wissenschaftliche Disziplinen mit rituellen Phänomenen befassen und dabei teilweise unterschiedliche Dinge vor Augen haben. Wissenschaftliche Begriffe zu definieren dient dazu, die Vielfalt der Phänomene zu ordnen, das Gegenstandsfeld einer Disziplin zu strukturieren, Unterscheidungen zu treffen und sich darüber untereinander präzise zu verständigen. Daher sind Definitionen wichtige methodisch-theoretische Instrumente, aber keine endgültigen Wahrheiten. Die Geschichte der Ritualforschung ist eine Geschichte unterschiedlicher Ritualdefinitionen.[7] Stollberg-Rilinger schildert, dass für HistorikerInnen eine weitere Schwierigkeit hinzukommt. Sie erklärt, dass die HistorikerInnen zwischen den Begriffen unterscheiden müssen, die sie selbst zum Zweck wissenschaftlicher Analyse gebrauchen und den Begriffen, oft gleichlautende Wörter, die in den historischen Quellen verwendet werden. Wenn von „Zeremonie" oder „Kult" die Rede ist, muss darüber Rechenschaft abgelegt werden, in welcher Art man selbst die Worte jeweils benutzt, da sich ältere und jüngere Bedeutungsschichten überlagern.[8] Mit diesem Wissen im Hinterkopf schlägt Stollberg-Rilinger folgende Definition des Begriff Ritual vor:

> „Als Ritual im engeren Sinne wird hier eine menschliche Handlungsabfolge bezeichnet, die durch Standardisierung der äußeren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität gekennzeichnet ist und eine elementare sozial strukturbildende Wirkung besitzt. Hingegen wird von *Ritualisierung*[9] im weiteren Sinne schon dann gesprochen, wenn sich ein bestimmtes Verhalten in seiner äusseren Form regelmäßig wiederholt."[10]

Althoff, Stollberg-Rilinger, Brosius, Michaels und Schrode verstehen unter Rituale feierliche, demonstrative Handlungen, welche aus einer Reihe relativ fester Formen bestehen.

---

[7] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S.8-9. / Vgl. Brosius / Michaels / Schrode, S. 13.
[8] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S.9.
[9] Auch bei Ritualisierung sind förmliche, performative, repetitive Handlungsmuster gegeben, aber es fehlen bestimmte kulturelle Ordnungszeichen, die eine Überhöhung ihre Normativität und der Handlungen ausmachen. Als kulturelle Ordnungszeichen können Metaphern, Herrschaftszeichen und Medien der Überlieferung gelten, mit denen auf überpersönliche Wertvorstellungen oder Ideale Bezug genommen wird. Damit geht ein gegenüber Alltagshandlungen grösseres kollektives oder individuelles Anerkennungs- und Verpflichtungspotenzial der am Ritual aktiv Beteiligten einher. Vgl. Brosius / Michaels / Schrode, S. 13.
[10] Barbara Stollberg-Rilinger: Rituale, Frankfurt / New York 2013, S. 9.

Althoff argumentiert, dass bestimmte Personen bestimmte Gesten und Gebärden und zwar fast immer in aussergewöhnlichen Kleidung, mit besonderen Gegenständen und sprachlichen Formeln, an einem besonderen Ort, zu einer besonderen Zeit und vor einer besonderen Zuhörerschaft vollziehen. Die Rituale können nicht nebenbei und zufällig vollzogen werden. Sie werden vielmehr demonstrativ aus dem Alltag herausgehoben und gleichsam wie auf einer Bühne vor einem Publikum inszeniert. In der Regel folgen sie exakten Regieanweisungen und werden sorgfältig geplant. Wenn sie in korrekten Formen vollzogen werden, dann rufen sie einen bestimmten Effekt hervor und verändern die Wirklichkeit. Rituale sagen nicht nur etwas aus, sie tun auch etwas: Sie machen jemanden zum Bischof, König oder zum Bürgermeister; sie stiften Initiationen wie Geburt, Heirat und Tod; sie nehmen den einen in eine Gruppe auf und schliessen den anderen aus einer Gruppe aus. Dies setzt ein Einvernehmen zwischen Publikum und Akteure voraus, sodass das, was im Ritual handelnd aufgeführt wird, für die Zukunft Verbindlichkeit stiftet. Wer daran teilnimmt, bezeugt dies und garantiert so dessen Gültigkeit.[11] Stollberg-Rilinger ergänzt, dass dies nicht heissen soll, dass Rituale vollkommen starr und unveränderlich wären. Die äusseren Formen benötigen eine gewisse Konstanz, sonst wären sie nicht wiederholbar und wiedererkennbar und man könnte nicht von einem Ritual sprechen. Die Formen sind aber zugleich für die Zuschauer und Akteure[12] in einem gewissen Grad veränderbar und verfügbar. Rituale können absichtsvoll gestaltet werden, auch wenn es den Meisten nicht bewusst ist oder verschleiert wird. Dabei haben die Akteure und Zuschauer unterschiedlich grossen Handlungsspielraum und Verfügungsmacht über den Ablauf eines Rituals.[13]

Der Status einzelner Individuen verändert sich im Ritual und die Akteure und Zuschauer bekräftigen zugleich die Beständigkeit der Ordnung als Ganzes. Rituale weisen über den Augenblick des Aktes selbst hinaus und verbinden ihn mit Vergangenheit und Zukunft. Sie vollziehen sich auch in schriftlich fixierten Formen; sie erinnern an vergangenes Handeln und stellen die Beteiligten in eine Ordnung, die älter ist als sie selbst. Dies gilt paradoxerweise auch, wenn Traditionen tatsächlich unterbrochen sind oder die Stabilität einer

---

[11] Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 15.

[12] Barbara Stollberg-Rilinger nennt dort nur Beteiligte, damit meint sie wahrscheinlich sowohl das Publikum wie auch die Akteure. Denn auch das Publikum beteiligt sich auf seine Weise. Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 10. / Brosius, Michales und Schrode nennen die Akteure aktive Ritualteilnehmer und Zuschauer passive Ritualteilnehmer. Vgl. Brosius / Michaels / Schrode, S. 13.

[13] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S.10. / Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 16.

Ordnung gefährdet ist. Daher überbrücken Rituale solche Diskrepanzen und stellen symbolische Dauer her.[14]

Rituale sind symbolische Handlungen, das heisst, dass sie über sich selbst hinaus auf einen grösseren sozialen Ordnungszusammenhang einer Gemeinschaft verweisen, den sie symbolisieren, zugleich bekräftigen, aber zuweilen auch demonstrativ in Frage stellen können. Rituale sagen etwas aus, sie haben kommunikative Aspekte, dies unterscheidet sie von individuellen Routinen. Sie versinnbildlichen die Einheit der Gemeinschaften, ihre Grenzen, ihre inneren Ordnungsprinzipien und leiten ihre Werte vorwiegend in nonverbaler Form ab. Im Ritual stellt sich eine Gemeinschaft immer wieder die eigene Weltanschauung in einer geordneten symbolischen Grossform vor und gestaltet sie zugleich auch im Handeln als die aktiv gelebte Repräsentation ihres Weltbildes.[15] Dabei kann jedem einzelnen Element der komplexen Handlungsfolge, jedem Gegenstand, jeder Gebärde, auch dem Zeitpunkt und dem Ort von den Akteuren und Zuschauern Bedeutungen zugeschrieben werden. Wie in einer Sprache sind alle diese Elemente Zeichen; sie bilden einen gemeinsamen Code, den die Mitglieder einer Gemeinschaft mehr oder weniger genau kennen. Das bedeutet aber nicht, dass alle Beteiligten diese Zeichen gleich deuten. Gerade diese besondere Leistungskraft von Ritualen macht sie sowohl vieldeutig wie gleichzeitig auch eindeutig.[16] Rituale verwenden allgemeine Elemente und laden diese symbolisch auf, um einen spezifischen Effekt zu konstruieren. Symbolisch verdichtet kann in einer einzigen Geste ein ganzes Bündel Pflichten und komplexer Rechte übertragen und akzeptiert werden. Dies wiederum heisst, dass die Bedeutung dieser Geste nicht präzise festgelegt, sondern vieldeutig und vage ist.[17] Althoff und Stollberg-Rilinger führen daher an, dass die Bedeutung eines Rituals diffuser als etwa die Bedeutung eines schriftlichen Vertrags ist, dies aber keineswegs ein Nachteil sein muss. Es ermöglicht, den Akteuren und dem Publikum einen Konsens herstellen, der anders gar nicht zu erreichen wäre. Solche rituelle *Konsensfassaden* ermöglichen, dass eine Krise überwunden, ein Konflikt beigelegt und die Möglichkeit gemeinsamen Handelns eröffnet wird. Dadurch, dass sie die grundsätzliche Bereitschaft der Akteure zu Konsens und

---

[14] Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 16. / Vgl. Brosius / Michaels / Schrode, S. 14-15./ Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 11-12.

[15] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S.11.

[16] Es gibt beispielsweise zahlreiche verschiedene Deutungen des Bischofsrings oder des Doktorhuts, eindeutig ist aber, dass derjenige, der die Insignien hält, anschliessend Bischof oder Doktor ist. Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 16.

[17] Vgl. Brosius / Michaels / Schrode, S. 15-16.

Zusammenarbeit zum Ausdruck bringen, schaffen sie eine Vertrauensbasis, die weitere einvernehmliche Regelungen ermöglicht.[18]

Ein Ritual aus dem westeuropäischen Mittelalter funktionierte jedoch nicht voraussetzungslos. Der ganze Akt bedurfte der Vorbereitung, Absprache und Planung. Der Kandidat, welcher eingesetzt wurde, musste bestimmte Bedingungen erfüllen, man musste sich auf ihn einigen, er musste gewählt werden. Ein Raum ist daher all dem gewidmet, was dem Ritual vorausging und im Gegensatz zu diesem nicht öffentlich war. Der Ritualverlauf selbst begann in der Regel mit einem feierlichen Einzug an den sakralen Ort des Geschehens, der Kirche. In der Ordnung der Prozession wurde die gesellschaftliche Ordnung als Ganzes sichtbar und bekräftigt. Sie wies denjenigen ihre Plätze zu, die dazugehörten und zeigte dadurch deutlich, wer nicht dazugehörte. Allen Ritualen der alteuropäischen-christlichen Kulturen war der sakrale Kern gemeinsam. Gott selbst wurde als Zeuge der eingegangenen Verpflichtungen gerufen; er versah den einzelnen Akt ebenso wie die gesamte Ordnung mit übernatürlicher Legitimität. Am Ende eines Rituals wurde meist ein gemeinsames Mahl gehalten, ein Fest gefeiert oder ein feierlicher Abschied zelebriert, bei dem der Amtsinhaber sich in seiner neuen Rolle präsentiert, seine neuen Rechte demonstrativ ausübte und von den Anwesenden in seiner neuen Funktion anerkannt wurde. Feiernd wurde der neue Inhaber akzeptiert und bestätigte auch die Kontinuität der Ordnung.[19]

Bestimmte Gesten, Symbole und Formeln begegnen sich immer wieder in verschiedenen Ritualen. Sie bildeten ein über die Jahrhunderte erstaunlich konstantes Grundvokabular, das kreativ stets neu zusammengesetzt werden konnte, um unterschiedliche Botschaften auszudrücken: Gebärden wie Kniefall, Handschlag, Kuss; Gegenstände wie Krone, Ornat oder Stab; Sprachformeln wie Eid oder Gruss. Der jeweilige Kontext verlieh diesen Grundelementen die nötige Eindeutigkeit, liess aber auch Platz für unterschiedliche Interpretationen.[20]

Rituale stifteten also Ordnung und Gemeinschaft. Im Ritual ging es nicht nur um diejenigen, die einen Wandel durchliefen, sondern ebenso sehr um die anderen, die in verschiedenen Rollen am Ritual teilnahmen; als Akteure, als Zuschauer, aber auch als Ausgeschlossene. Rituale waren Anlässe zum Streit. Denn wer seinen Platz in der Gesellschaft verbessern wollte, musste es hier tun. Wer sich zurückgesetzt fühlte, musste hier um seinen Rang kämpfen. Die Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit waren hierarchisch

[18] Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 16.
[19] Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 17-18.
[20] Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 18.

strukturiert. Ordnung war im Denken der Zeitgenossen nur als eine Ordnung der Ungleichheit vorstellbar. In der sozialen Wirklichkeit liess sich diese Harmonie aber nicht leicht herstellen; Rang und Ehre waren zentrale Konfliktfaktoren. Rituale konnten gestört werden, sie konnten misslingen und die Akteure der Lächerlichkeit preisgeben. Und es gab nicht nur Rituale der Ordnung, sondern auch Rituale der Unordnung.[21]

1.2. Ritualforschung

Erst vor kurzer Zeit hat die Geschichtswissenschaft Rituale als Thema erschlossen. Ein wesentlicher Grund hierfür ist, dass die universitäre Geschichtswissenschaft traditionell eine nationalstaatliche Identifikationswissenschaft war, welche die Bausteine zu den jeweiligen grossen nationalen Meistererzählungen zusammentrug. Was nicht zu den Nationalstaaten passte, geriet nicht in den Blick der historischen Zunft. Im Zentrum der Forschung standen Politik- und Verfassungsgeschichte. Dabei ging es um die historischen Wurzeln der Gegenwart. Zentrale Herrschaftsrituale wie Königsweihe oder -krönung wurden nicht als Rituale bezeichnet, sondern wurden als rechtskonstitutiver Kern verstanden. Die Krone erschien als materielles Substrat des zunehmend transpersonalen Staatsverständnisses der europäischen Monarchien. Alles was darüber hinausging, wurde als zeremonielles Dekor angesehen, welches auf die Naivität, Eitelkeit und fehlender Abstraktionsfähigkeit des mittelalterlichen Menschen hinwies. Dies führte zu blinden Flecken in der Wahrnehmung von Quellen. Rituale wurden als archaisch angesehen und passten nicht in die Grosserzählung von der Entwicklung der abendländischen Staatlichkeit.[22]

Durch die Rezeption der grossen kulturanthropologischen Theorien seit den 1970er Jahren änderte sich dies in der Geschichtswissenschaft. In Frankreich hat die *Annales*-Schule bereits in den 1930er Jahren einen Wandel weg von der klassischen Politikgeschichte vollzogen hin zur Sozial- und Kulturgeschichte, sodass die Rezeption neuer kulturanthropologischer Ansätze keinem Bruch entsprach, sondern an die Arbeiten der *Annales*-Schule fliessend anknüpfen konnte.[23] In Deutschland ging der Wandel der Geschichtswissenschaft in den 1970er Jahren vor allem von der Sozialgeschichte aus, die eine abstrakt-analytische Methode verfolgte und sich nicht an der Kulturanthropologie, sondern an den empirischen Sozialwissenschaften ausrichtete. Die SozialhistorikerInnen untersuchten die strukturellen

[21] Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 18. Das sieht man am Beispiel der Ordnung im Sitzen beim Festmahl und der Ordnung im Gehen bei der Prozession.
[22] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 31-33. / Vgl. Rexroth, S. 398-399.
[23] Vgl. Rexroth, S. 399- 400. / Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 33.

Modernisierungs- und Rationalisierungsprozesse; sie interessierten sich nicht für Rituale. Die Dominanz der Sozialgeschichte in Deutschland seit den 1970er Jahren konnte nicht verhindern, dass sich der *cultural turn* vollzog. Dies geschah auf dem Feld der Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, die der quantifizierenden empirischen Sozialwissenschaft eher distanziert gegenübergestanden hatten.[24] Die HistorikerInnen beharrten auf die Wiederbesinnung auf das Paradigma Kultur und dadurch auf verloren gegangene Einsichten wie die, dass der Mensch in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist; Gewebe, die gesamthaft Kultur ausmachen und Bedeutungen, welche interpretierend erschlossen werden müssen.[25] Gerade das besonders Fremdartige und vermeintlich Irrationale wollten die Mediävisten und Frühneuzeitforscher verstehen, da sie dort den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Institution des Königtums vermuteten. Solange es nicht gelang, die verborgene Logik dieser Phänomene aufzudecken, konnte man nicht behaupten, das Handeln und die Mentalität der betreffenden Gesellschaft verstanden zu haben.[26]

Stollberg-Rilinger setzt fest, dass Kultur über die fundamentale Fähigkeit des Menschen zur Symbolerzeugung definiert wird, die Kollektiv und Individuum miteinander verbindet. Jeder einzelne wird in ein kollektives soziales Symbolsystem hineingeboren, welches er durch seine Sozialisation erwirbt, durch das er mit anderen kommuniziert und welches ihm als unverfügbar, objektiv und natürlich erscheint. Jeder Einzelne rekonstruiert und transformiert durch seine Kommunikation mit anderen dieses Symbolsystem stets aufs Neue und verändert es wahrscheinlich durch seine Praxis. Dies bedeutet, dass Kultur nicht statisch ist, sondern in einem fortwährenden dialektischen Wechselverhältnis zwischen individuellem und kollektivem Code steht.[27]

Die Begriffe *Performanz* und *Performativität* sind leicht zu verwechseln im historischen Verständnis. Die Performanztheorie gilt nicht nur für schriftarme oder schriftlose Verhältnisse. Das Konzept der Performanz hat die Aufmerksamkeit der HistorikerInnen auf das spannungsvolle Verhältnis zwischen abstraktem, geistigem Inhalt und konkretem, körperlichem Vollzug gelenkt. Die Performativitätstheorie beschreibt, dass ein Ritual nicht nur zeichenhaft auf etwas Abstraktes ausserhalb seiner selbst verweist, sondern dass es sich nur durch den Vollzug seine Wirkung entfaltet. Beispielsweise ein Jawort bei der Hochzeit bildet

[24] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 33.
[25] Vgl. Rexroth, S. 396-397.
[26] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 35.
[27] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 37.

nicht nur einen abstrakten Rechtsakt ab, sondern der Rechtsakt bestand genau in diesem Jawort. Für das Denken der heutigen HistorikerInnen ist dies eine ungewöhnliche Vorstellung. Sie tendieren dazu, einen rituellen Akt wie etwa eine kniefällige Unterwerfung oder Krönung lediglich als Darstellung eines abstrakten Rechtsverhältnisses zu verstehen, deren ursprüngliche Gestalt in einem schriftlichen Vertrag wiederzufinden sei. Dies führt dann meistens zu anachronistischen Missverständnissen. In vormodernen Gesellschaften gab es oft keine schriftlichen Verträge und keine abstrakten, schriftlich fixierten Rechtsnormen, welche das Ritual sekundäraufführen oder abbilden konnten. Auch wenn sie existieren würden, wäre das Verhältnis zwischen Schrift und Ritual ein anderes als in der modernen Gesellschaft. Die vormodernen Ordnungen kann man nicht angemessen begreifen, vor allem dann, wenn man ihnen ein abstrakte Normensystem nachzuliefern versucht, das sie selbst nicht besitzen. Daher neigen HistorikerInnen dazu die Schrift zu überschätzen; denn was überliefert ist, sind primär schriftliche Quellen. Das performanztheoretische Konzept zeigt auf, dass jedes Gesetz, jeder Vertrag und jede Urkunde in eine rituelle Umgebung kontextualisiert ist und wahrscheinlich aber erst durch rituelle Akte seine Geltung erwirbt.[28]

Neben diesen zwei Konzepten gibt es noch die Institutionentheorie. Mit dieser fragen HistorikerInnen nach dynamischen Prozessen der Institutionalisierung. Institutionalisierung wird als dauerhafte Stabilisierung sozialer Sachverhalte über die einzelne Situation hinaus verstanden. Die HistorikerInnen möchten verstehen, durch welche institutionellen Mechanismen diese Dauerhaftigkeit zustande kommt. Eine institutionelle Ordnung ist ein komplexes Geflecht von sich auch widerstreitenden Geltungsansprüchen, Ordnungsbehauptungen und Rollenstilisierungen, weshalb die institutionelle Ordnung nicht die ganze Zeit stabil bleibt. Damit sie stabil bleibt, bedarf es bestimmte Institutionalisierungsleistungen. Alle Institutionalisierungen beruhen auf verschiedene Arten der Symbolisierung wie Dingsymbole, Handlungen oder Texte. Daher werden Institutionen als symbolische Ordnungen verstanden. Die Rituale dienen dabei als Mittel der Institutionalisierung. Das Ritual folgt einer interaktiven und situativen erzeugten Regelhaftigkeit, die durch fortschreitende Institutionalisierung in eine abstrakt-normative Regelhaftigkeit verwandelt wird. Dabei unterscheidet Rehberg zwischen zwei verschiedenen Modi der Symbolisierung[29]: Präsenz versus

[28] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 38-40.

[29] Diese Unterscheidungen kommen von Karl-Siegbert Rehberg: Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Gert Melville (Hg.): Institutionalität und Symbolsicherung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln / Weimar / Wien 2001, S. 3-49.

Repräsentanz oder Symbole versus Zeichen. Symbole haben Anteil an dem, was verkörpert wird und beeinflussen das, was sie symbolisieren. Zeichen stehen in einem abstrakten und willkürlichen Referenzverhältnis zu dem, was sie bezeichnen. Präsenz beziehungsweise Symbolik wird mit einfachen Gesellschaften, archaischen Ritualen und magischem Formalismus in Verbindung gebracht. Es wird sichtbar, dass auch Institutionen nicht einfach existieren, sondern dass sie laufend kollektiv hergestellt werden und auch dann, wenn dies nicht in Absicht der Beteiligten passiert. Die Aufgabe der historischen Ritualforschung ist es, zu rekonstruieren, in welchen konkreten historischen Konstellationen und auf welche Weise dies stattfindet.[30]

Viele HistorikerInnen sind heutzutage für die Allgegenwärtigkeit des Symbolischen und Rituellen in der Geschichte sensibilisiert. Mittlerweile existieren unzählige Sammelbände und Einzelstudien zu Ritualen aller Art, die entweder eine ganze Epoche unter ritualhistorischen Aspekten betrachten, von einer bestimmten rituellen Funktion ausgehen, ein einzelnes Ritual behandeln oder einen spezifischen rituellen Grundbaustein herausgreifen.[31]

1.3. Grenzen der Ritualforschung in der Geschichtswissenschaft

Dem Ritual, wie der Ritualforschung, sind Grenzen gesetzt. Deren Ausleuchtung fällt oft der Begeisterung für Forschungsgegenstand und -methode zum Opfer.[32] Grenze darf hier jedoch nicht als undurchlässige Linie verstanden werden. Wenn von der Begrenztheit ritueller Komplexe durch ihr soziales, historisches oder geistiges Umfeld die Rede ist, dann gilt es zu formulieren, worauf diese Begrenztheit bezogen ist.[33] Die Grenzen des Rituals sind durch die Reichweite kollektiv geteilter Überzeugungen oder kollektiv geteilter Fiktionen gesetzt. Für die historische Ritualwissenschaft tut sich hier eine begriffliche Problematik auf. Die Forschung muss zwischen Quellen und eigenen Begriffen, und den an beiden hängenden Assoziationen und Konzeptualisierungen, stets dem Gegenstand angemessen, abwägen. Schliesslich kann es vorkommen, dass die Quellenbegriffe eine historisch gewachsene Uneindeutigkeit aufrechterhalten, die für das Erkenntnisinteresse der HistorikerInnen nicht zielführend ist.[34]

[30] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 40-41.
[31] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 42-43.
[32] Vgl. Schmidt / Töbelmann S. 10.
[33] Vgl. Schmidt / Töbelmann S. 14.
[34] Vgl. Schmidt / Töbelmann S. 18.

Die Kritik gegen Gerd Althoffs Forschungen[35], dass Rituale keineswegs immer Mechanismen der Hervorbringung gesellschaftlicher Ordnung und Harmonie gewesen, sondern meistens strategisch eingesetzt und manipuliert worden seien, um individuelle Ziele zu erreichen, ist berechtigt. Weiter wird an Althoffs Forschung kritisiert, dass historische Rituale den modernen HistorikerInnen nicht direkt beobachtbar und zugänglich sind, da sich die Ebene des Quellentextes zwischen die HistorikerInnen und die zu analysierenden Ritualhandlung schiebt. Dabei ist die Gefahr gross, blossen Kompositionen des Autors aufzusitzen. Des Weiteren ist zu betrachten, dass die Geschichte des Ritualkonzepts selbst derart inhaltlich befrachtet ist, dass seine Nutzung durch die modernen HistorikerInnen es unmöglich macht, ein einmal als Ritual identifiziertes Phänomen vorurteilsfrei und nicht im Sinne westlicher kultureller Vorprägungen zu betrachten. Insbesondere was den Inszenierungscharakter hochemotionaler Handlungen angeht, muss bedenkt werden, dass kaum bewiesen werden könne, ob die öffentliche Zurschaustellung starker Emotionen geplant oder gleichsam kaltblütig geschauspielt worden ist. Emotionalität ist in dieser Weise nicht steuerbar und in den Quellen beschriebenen Tränen könnten daher unmöglich als blosse Aufführung von Traurigkeit aufgefasst werden.[36] All diese Kritikpunkte müssen ernst genommen werden, da sie die Grenze des Rituals doch auf einer grundsätzlichen Ebene ansetzten. Die angeführten Kritiken sind keineswegs eine vollkommene Ablehnung des Ansatzes der Ritualforschung, sondern die Zurückweisung eines Allerklärungsanspruches. Vielmehr plädieren die Kritiker dafür, genau auf das Quellenmaterial zu blicken, die Tragweite der Operationalisierung des Ansatzes zu prüfen, die Methodik zu schärfen und eigene Vorannahmen zu evaluieren.[37]

1.4. Historische Annäherung an ein Ritual

Es existieren normative Quellen, in denen der reguläre Ablauf eines rituellen Aktes und die darin zu sprechenden Gebete, Formeln aufgezeichnet sind. Dann gibt es narrative, deskriptive Texte, die von einzelnen rituellen Ereignissen aus verschiedenen Perspektiven und mit unterschiedlichen Intentionen berichten. Fiktionale Literatur kann je nach Fragestellung als Quelle wichtig sein. Daneben können sich HistorikerInnen auch auf administrative Quellen, Bilder, Überreste einzelner Aufführungen, Architektur und vieles andere mehr stützen.[38] In

[35] Siehe Althoff Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997. Wie das andere Werk von Althoff: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003.
[36] Vgl. Schmidt / Töbelmann S. 21.
[37] Vgl. Schmidt / Töbelmann S. 23.
[38] Vgl. Patzold, S. 354-355. / Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 177.

den Quellen steht nicht geschrieben, ob es sich bei einem historischen Phänomen um ein Ritual handelt oder nicht. Dort kann die Rede von Ordnung, Gewohnheit oder Ritus sein. Nun ist die Frage, ab wann man etwas als Ritual verstehen kann.[39]

Die Rekonstruktion des symbolischen Sinns und der strategischen Absichten, welche die Akteure und Zuschauer vor Augen hatten, sollte daher nur der erste Schritt der historischen Analyse sein. Der zweite Schritt ist, die komplexen Bedeutungszuschreibungen, welche die verschiedenen Beteiligten vornahmen und Konflikte, die sich eventuell entzündeten, in die Evaluation einzubeziehen, soweit dies mit der Quelle möglich ist. Die offiziellen Ritualbeschreibungen dürfen nicht wörtlich genommen werden, sondern müssen durch die Zeilen gelesen werden. Lassen sich Deutungskonflikte rekonstruieren, kann man beispielweise untersuchen, wie in einem Ritual politische Machtverhältnisse neu austariert wurden. In Konfliktfällen wird die normalerweise fundamentale und unausgesprochene Wirkmächtigkeit symbolischer Geltungsansprüche sichtbar. Dadurch, dass jemand widerspricht, werden Konflikte thematisiert, welche sonst als selbstverständlich gelten.[40] Eine sorgfältige Kontextualisierung des jeweiligen konkreten Ritualgeschehens und möglichst auch der entsprechenden Ritualtradition ist zentral. Nur so lässt sich herausfinden, welche Rolle das symbolisch-rituelle Handeln spielte, welche Funktionen es erfüllte und wie es die jeweilige historische Konstellation beeinflusste. Denn es existiert nicht das eine losgelöste Ritual, sondern es gibt immer nur diverse, individuelle Akte, die allerdings ihren Sinn daraus schöpfen, dass jeder einzelne sich auf frühere Akte bezieht und auf zukünftige verweist. Ziel der Analyse von Ritualen in ihrem Kontext ist es, den Zusammenhang vergangenen Handelns und dessen strukturellen Wandel besser zu erfassen.[41]

1.5. Perspektiven der Ritualforschung in der Geschichtswissenschaft

Stollberg-Rilinger schildert, warum Ritualforschung betrieben werden sollte: Erstens öffnet die Ritualtheorie die Augen für diejenigen institutionellen Strukturen, welche nicht rational geplant und als schriftlich-abstrakte Normen niedergelegt sind. Also das, was die Zeitgenossen erst *in* und *durch* ihr Handeln stets aufs Neue hervorbrachten. Die Ritualforschung zeigt auf, dass die *verfasste* Ordnung nur einen kleinen Teil des Ganzen ausmacht und dass das

[39] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 182-183.

[40] Die Ritualforschung versucht solche Fragen zu beantworten wie: Von wem wurde das betreffende Ritual geplant, ausgehandelt und inszeniert. Wer dirigierte und bestimmte den Ablauf? Welcher Absicht dienten bildliche oder schriftliche Aufzeichnungen? Wie verhielt sich das einzelne Ereignis zur Ritualtradition? Und so weiter. Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 192.

[41] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 191-193.

Ganze nur dann angemessen verstanden werden kann, wenn man auch die *gelebte* Ordnung in Betracht zieht. Sie gibt Antworten auf die Frage, wie soziale Institutionen entstehen, stabilisiert und verändert werden, auch ohne einen bestimmten Plan der Beteiligten. Zweitens ermöglicht die Ritualtheorie es, den Gegensatz zwischen kollektiven und individuellen Akteuren zu überwinden. Denn Rituale sind immer beides zugleich, Ereignis und Struktur. Der Gegensatz löst sich in ein dialektisches Wechselverhältnis auf. Somit erscheint das Ritual den Einzelnen als eine objektiv vorfindliche Struktur, aber diese Struktur existiert nur weiter, wenn sie von den Einzelnen immer aufs Neue zur Geltung gebracht und mit Leben erfüllt wird. Drittens lenkt die Ritualforschung die Aufmerksamkeit von den Inhalten auf die Formen des Handelns und schärft den Blick für die Formen, die ein Teil der Sache selbst sind. Viertens schärft die Ritualforschung den Blick auf die allgegenwärtige Bedeutung des Symbolischen und veranschaulicht, dass menschliche Handeln nicht nur allein als instrumentelles Handeln zu verstehen ist. Beim Vollzug eines Rituals geht es nicht nur um das Erreichen eines Zwecks, sondern immer auch um das Stiften eines Sinnes.[42]

Die historische Ritualforschung kann noch mehr ausgeschöpft werden. Was noch fehlt, ist eine vergleichende Ritualgeschichte über die Kulturen und Epochen. Weitere Forschungsfelder wären Übergangs-, Grenz- und Konfliktfälle. Ebenfalls interessant wäre es den Zusammenhang zwischen den historischen Ritualdiskursen und der Ritualpraxis zu untersuchen. Auch sollten historische Phänomene erforscht werden, bei denen von Ritualen im strengen Sinne nicht gesprochen wird, die aber trotzdem symbolisch-rituelle Dimensionen aufzeigen. Zu nennen sind hier Parlamentssitzungen, Friedensverhandlungen, Wahlen, Verwaltungsverfahren oder akademische Prüfungen. Diese Phänomene können besser verstanden werden, wenn sie mit ritual- und performanztheoretischen Einsichten durchleuchtet werden. Ritualgeschichte sollte nicht als separates, fremdartiges Teilgebiet innerhalb der Geschichtswissenschaft betrachtet werden, sondern als integraler Bestandteil in die historische Forschung eingebettet werden.[43] Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass das, was die historisch arbeitenden Wissenschaften erforschen, eine unvollkommene Annäherung an den Gegenstand bleibt und stets ein Ergebnis oder Konstruktion des Wissenschaftlers selbst ist. Dies gilt auch für Rituale. Deshalb ist die *hermeneutische Grenze* zu reflektieren, damit die Problematik methodisch kontrollierbar bleibt.[44]

[42] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 244.
[43] Vgl. Stollberg-Rilinger: Rituale, S. 244-245.
[44] Vgl. Patzold, S. 356-357.

2. Anwendung der Methode am Beispiel der Todeszeremonie Königin Annas

2.1. Der Colmarer Anonymus

Zwischen 1300 und 1305 verfasste ein alemannischer Dominikaner konzeptuelle Geschichtsaufzeichnungen, welche von Hermann Pabst 1867 ediert wurde. Das Werk[45] umfasst eine Beschreibung von der Zeit Rudolfs von Habsburg bis 1304 und erhielt eine Fortsetzung bis 1308, diese wahrscheinlich vom Prior Rudolf des Schlettstädter Dominikanerklosters. Der unbekannte Verfasser wurde nach eigenen Angaben im Jahr 1221 am Oberrhein geboren, trat 1238 in den Orden des heiligen Dominikus ein und hielt sich spätestens seit den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts mit wenigen Unterbrechungen im Baseler Dominikanerkonvent auf, wo er wahrscheinlich begonnen hatte die Geschichte des Reiches sowie des Oberrheins zu schreiben. 1278 siedelte er gemeinsam mit Mitbrüdern nach Colmar über, um dort ein neues Kloster zu beziehen, wo er auch um 1305 starb. Der Colmarer Dominikaner betrieb für sein historiographisches Lebenswerk jahrzehntelange Vorstudien, Materialsammlungen und Vorarbeiten, die uns als *Annales Colmarienses minores,* kurze annalistische Notizen von 1211, der vermeintlichen Gründung des Dominikanerordens bis 1298 als *Annales Basileenses* und *Annales Colmarienses*, welche gemeinsam den Zeitraum von 1266 bis 1305 zum Inhalt haben, erhalten geblieben sind. Ferner verfasste der Autor noch drei deskriptive Texte.[46] Da das Colmarer Autograph verloren ging, haben lediglich eine Abschrift aus dem 16. Jahrhundert, sowie mehrere fragmentarische Aufzeichnungen die Jahrhunderte überdauert.[47]

Das sogenannte *Chronicon Colmariense* ist eine ungeordnete Aneinanderreihung von anekdotenhaften, abgerundeten und mit einer Überschrift versehenen Berichtseinheiten, in denen häufig dieselben Tatsachen, jedoch mehrfach mit verschiedener chronologischer Zuweisung, in jeweils anderem Zusammenhang beschrieben werden. Von einer überlegten Strukturierung der Materialsammlung ist nichts zu bemerken, ebenso wenig wie von einer Grundtendenz bei der Schilderung historischer Ereignisse. Es kann sein, dass diese Chronik auch gar nicht als solche konzipiert, sondern als historisches Handbuch für die Colmarer Dominikaner

[45] Chronicon Colmariense (Chronik von Colmar). Deutsche Übersetzung von Hermann Pabst: Annalen und Chronik von Kolmar, Leipzig 1867 (die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 2. Gesamtausgabe, 13. Jahrhundert, Band 7).

[46] *De rebus Alsaticis ineuntis saeculi XIII*, eine Beschreibung der elsässischen Zustände am Anfang des 13. Jahrhunderts, eine *Descriptio Alsatiae* und eine *Descriptio Theutoniae*, welche ihn als naturwissenschaftlich gebildet verweisen. Vgl. Grabmayer, S. 29.

[47] Vgl. Grabmayer, S. 28-29.

diente. Der Autor berichtet in einer holprigen Sprache, da sein lateinischer Wortschatz gering ist. Der Verfasser ist dem habsburgischen Königtum treu ergeben, trotz manch widersprüchlicher Aussagen. Neben grossen politischen Zusammenhängen, welche nicht reflektiert werden, beschreibt er auch Begebenheiten, welche für die Agrargesellschaft von Bedeutung ist, ebenso Ereignisse des bürgerlich-städtischen Alltages und Erfolge seiner Mitbrüder.[48]

2.2. Ritualkultur in der Zeit Königin Annas

Zuerst ist die hierarchische Struktur der Gesellschaft zu nennen. Rang und Würde bestimmten in der Zeit Königin Annas die gesellschaftliche Stellung und die politischen Möglichkeiten einer Person. Rituale und ritualisierte Verhaltensweisen dienten dazu, die ständische Abgrenzung der verschiedenen Gruppen zu markieren und auch innerhalb dieser Gruppen Rangunterschiede sichtbar zu machen. Streit um den Rang war deshalb an der Tagesordnung und die Vermeidung von Präzedenzfällen oberstes Gebot. Ein weiteres verbindendes Strukturelement war die kaum vorhandene Trennung von Politik und Religion. Die Ordnung, die die Rituale immer aufs Neue erzeugten, hatte vor allem transzendenten Charakter. Sie wurde als eine von Gott gewollte und sanktionierte Ordnung verstanden und inszeniert. Die Rituale hatten daher immer einen sakralen Kern. Sie vollzogen sich innerhalb, vor oder nach einem Gottesdienst. Man rief zu Beginn den Heiligen Geist an und sang zum Abschluss das *Te Deum laudamus*[49]. Rituelle Bausteine konnten daher leicht von einem in den anderen Bereich[50] transferiert werden. Liturgische, säkulare und paraliturgische Elemente durchdrangen einander wechselseitig. Dies trug zu einer auffallend homogenen Ritualkultur in Europa[51] bei.[52]

In dieser Zeit wurde das Ritual auch als ein politisches Verfahren benutzt. Bei politisch-sozialen Rangordnung handelte es sich um einen Gegenstand, der überhaupt nur durch Zeichen wahrnehmbar war, welcher der inszenierten Augenfälligkeit grundsätzlich bedurfte. Es ging im Sinne um „Respekt” und um „Ansehen”. Ähnlich verhielt es sich für die Herrschaft.

[48] Vgl. Grabmayer, S. 29-30.
[49] Te Deum laudamus ist der Anfang eines feierlichen, lateinischen Lob-, Dank-, und Bittgesangs der christlichen Kirche. Vgl. Te Deum laudamus. Encyclopaedia Britannica, 20.07. 1998. <https://www.britannica.com/topic/Te-Deum-laudamus> [Stand: 26.11.2018].
[50] Damit wird der weltliche und der geistliche Bereich gemeint. vgl. Althoff / Rilinger: Spektakel der Macht, S. 15-16.
[51] Dabei meinen Althoff und Stollberg-Rilinger das ‘Alte Europa’, welches von 800 bis 1800 dauerte. Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 16.
[52] Vgl. Althoff / Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht, S. 16.

Sie beruhte durchaus nicht nur oder in erster Linie auf materielle Ressourcen und physischen Zwang, sondern zu einem nicht geringen Teil auf ihre blosse Sichtbarkeit. Rituelles Handeln machte eine Herrschaft – beziehungsweise Rangordnung durch Gebärde, Gegenstand, Redeformen, Anordnung der Personen im Raum und Zeit sinnfällig und ermöglichte so, dass sich Akteure wie Zuschauer ihrer immer wieder vergewissern konnten. Es diente dazu, diese Ordnung aufrecht zu erhalten und verhinderte, dass sie jedes Mal aufs Neue hergestellt, ausgehandelt oder ausgefochten werden musste.[53] Vom feierlichen Einzug in die Stadt über Krönung bis zu Todesprozessionen traf die Herrschaft und das Reich als hierarchisch gegliedertes, handelndes Ganzes in Erscheinung.[54]

Prozessionen sind als Phänomen des „Auszeichnenden" in allen Kulturen und Religionen bekannt. In ihrem Anlass und ihrem Ablauf vereinen sie Triumph dessen, dem die Prozession gilt und Macht, welche Ordnung herzustellen und aufrecht zu halten versucht. Immer zeichneten und zeichnen sie sich durch rituelles Handeln aus. Das Ziel von Prozessionen liegt in der Wahrnehmung. Die Intention der Wahrnehmung beruht darauf, dass diejenigen, welche die Prozession durchführen, also die Akteure, von jenen, die an der Prozession als Zuschauer teilnehmen, verstanden werden. Dies gilt für alle Kulturen, sofern die Vorstellung der Weltordnung innerhalb der Kultur identisch ist und daraus auch die Ordnung, sowie die ordnenden Prinzipien verstanden werden. Daraus leitet sich ab, dass die Möglichkeit, eine Prozession durchzuführen, von der Akzeptanz dieser Prozession und davon wiederrum vom Handlungsspielraum abhängt.[55] Während oder nach der Prozession wurde gegessen. Die Begräbnisprozessionen dienten für die Repräsentation von Herrschaftsansprüchen und daraus resultierend für die Selbstdarstellung. In der Prozession wurde die Rangordnung der Teilnehmer festgelegt. Die Todesprozession wurde als Verbindung zwischen Ort und Stifter gesehen.[56]

Die Begräbniszeremonien der Herrscher gehörten neben ihren Krönungen, Einzügen in die Städte, Huldigungen und Lehenseiden zu den Begebenheiten, in denen die Herrscher am deutlichsten zur Schau gestellt wurden. Darum hatten sie eine ausserordentlich wichtige

---

[53] Daneben hat rituelles Handeln auch innovatorische Funktion. Normalerweise lässt es Spielräume zu, in der innerhalb Veränderungen möglich sind und die es zu einem Instrument der Umordnung von Rangpositionen und der Neuformulierung von Herrschaftsansprüchen machen können. Vgl. Stollberg-Rilinger: Zeremoniell als politisches Verfahren, S. 95-96.
[54] Vgl Stollberg-Rilinger: Zeremoniell als politisches Verfahren, S. 95-96.
[55] Vgl. Niederkorn-Bruck, S. 163-165.
[56] Vgl. Niederkorn-Bruck, S. 165-174.

Funktion im öffentlichen Leben des Mittelalters. Für die Zeit des Spätmittelalters standen die Herrscherbegräbnisse im engen Zusammenhang mit der breit entwickelten Staatsideologie, welche die Auffassung der Macht und Position des Herrschers wiederspiegeln konnten. Auch bei den Herrschaftsbestattungen entwickelte sich ein relativ festes Szenarium, welches durch kirchliche Riten, sowie einheimischen Gewohnheiten und Traditionen festgesetzt wurden.[57] Wenn ein Herrscherhaus oder eine Adelsfamilie einer bestimmten Kirche verbunden waren, so liessen sie sich dort ein Gruftgewölbe anlegen. Meist war es unterirdisch, zum Beispiel, unter dem Altar oder wenigstens im Bereich des Chorraumes. Dort wurden vielfach über Generationen hinweg die Särge beigesetzt. Es kamen unterschiedliche Materialien für die Särge in Betracht, wie Stein, Blei, Zinn, Bronze und Holz. Diese Särge waren verziert mit Namen, Daten und Wappen. Die Toten mussten auch im Tod und Begräbnis ihr Haus repräsentieren und ihren persönlichen Nachruhm. Sie wurden einbalsamiert, da solche Begräbnisse eine lange Vorbereitung benötigten. Die dem Körper entnommenen Organe und das Herz bestattete man getrennt und oftmals an anderen Orten.[58]

Mit Öffentlichkeit ist im Mittelalter eine geschlossene Öffentlichkeit gemeint. Diese Benennung betonen die räumliche und personelle Begrenztheit der mittelalterlichen Öffentlichkeit auf einen bestimmten Kreis wie Lesekundige und politisch definierte Gruppen. Bei einer Gelegenheit von entsprechender gesellschaftlicher Relevanz wie Krönungen schaffen bestimmte Personen durch repräsentatives Handeln vorübergehend erst diese Form der Öffentlichkeit. Der persönliche Bezug zu den meist körperlich Anwesenden als nicht passiv gedachte, sondern teilhabende Augen- und Ohrenzeugen des Ereignisses ist andererseits wiederum eine Bedingung der politischen Wirksamkeit des Vorgangs. Es lassen sich zwei Unterscheidungen der verschiedenen Grade von Teilhabe an der Öffentlichkeit definieren:

1). Die repräsentative Öffentlichkeit mit der exklusiven Teilnahme der Herrschenden, welche den Schwerpunkt auf dem Sichtbarmachen der Herrschaftsansprüche der Mächtigen legt.

2). Die repräsentierende Öffentlichkeit mit der Teilnahme weiterer Bevölkerungskreise hat ihren Schwerpunkt auf der Darstellung der sozialen Herrschaftsordnung.[59]

[57] Vgl. Bláhová, S.89.
[58] Vgl. Czerny, S. 50-54.
[59] Vgl. Schenk, S. 59-60.

2.3. Stellung der Königin Anna

Rudolf von Habsburg und seine Gemahlin Gertrud von Hohenberg, bei der Krönung liess sie den Namen ändern und nannte sich seitdem Anna, waren die ersten, die sich als Königspaar krönen liessen.[60] Königin Anna wurde als Herrschaftsträgerin in Szene gesetzt und hatte die habsburgische Herrschaft gekennzeichnet, aber sie trat kaum als selbstständige Herrschaftsträgerin auf. Durch die Eheschliessung 1253 brachte Anna das Albrechtstal als Heiratsgut in die Ehe und vergrösserte den Besitz der Habsburger erheblich.[61] Sie lebte ungefähr 20 Jahre als Gräfin an der Seite Rudolfs von Habsburg, anschliessend acht Jahre als Königin. Sie gebar viele Kinder. Durch die grosse Anzahl von Kindern sicherte sie den Fortbestand des habsburgischen Geschlechts. Sie erschien selten allein als Ausstellerin von Urkunden, sondern unterschrieb zusammen mit ihren Söhnen. Ihr Besitz und ihre Herkunft erlaubten ihr den Südwesten des Reiches als Kernraum ihrer Macht zu bezeichnen. Die Habsburger, ob weiblich oder männlich, verknüpften die familiären Grablegen der Sorge um ihr Seelenheil mit Herrschaftsansprüchen. Anna beriet ihren Gemahl sowie Verwandte und sie wirkte sporadisch als Schlichterin in Streitfällen wie auch als Fürsprecherin für Bittsteller.[62] Die Königinnen im Spätmittelalter galten als fromme und tugendhafte Gattin und Mutter sowie als Teilhaberin an der Herrschaft im Reich. Die Königin war als Gemahlin des Herrschers Mitherrscherin im Reich. Die Stellung der Königin definierte sich über den König als ihren Gatten und basierte nicht auf eigenem Recht. Als vom König erhobene Mitherrscherin konnte sie theoretisch die gleichen Rechte in der Herrschaft ausüben, soweit dies der König unterstützte und tolerierte. Das Königspaar diente als Vorbild für Ehe- und Herrschaftspaar.[63]

2.4. Vorstellung des idealen Todes zur Zeit Königin Annas

Der Idealfall des Todes zur Zeit der habsburgischen Königin war der „schöne Tod". Der König sowie die Königin starben nicht allein, sondern im Kreis ihrer Verwandten und Freunde. Das bedeutet, der Tod war öffentlich. Die sterbende Person glitt bei vollem Bewusstsein in die andere Welt hinüber, ohne zu klagen und zu jammern. Keine Worte der Kritik an seinem Schicksal kamen über seine Lippen. In Demut ergab sie sich dem Willen Gottes.[64] Zum Prozess eines idealen Todes gehörten im Spätmittelalter einige wichtige

[60] Vgl. Fößel, S. 35.
[61] Vgl. Fößel, S. 77.
[62] Vgl. Stercken, S. 339-356.
[63] Vgl. Vgl. Fößel, S. 49.
[64] Vgl. Paxton, S. 3-4.

Sterberituale. Zunächst wurde die Familie zusammengerufen, die sich verabschieden konnte. Erst unmittelbar vor dem Tod wurde der Pfarrer gerufen, welcher die Sakramente spendete. Dazu gehörte die Abnahme der Beichte. Diese stellte ein vollkommenes Sündenbekenntnis im Angesicht des bisherigen Lebens des Beichtenden dar. Nach dem Sündengeständnis legte der Pfarrer seine Hand dem Beichtenden auf und erteilte die Absolution.[65] War dieser Ritus beendet und stand der Tod des Sterbenden kurz bevor, vollzog der Pfarrer das Sakrament der Letzten Ölung. Diese Ölung sollte dem Sterbenden zur Stärkung und Ermutigung dienen. Gesalbt wurde möglichst mit geweihtem Olivenöl, meist jedoch mit einfachen, anderen Pflanzenölen. Der Sinn der Salbung lag in der Stärkung der Sinne. Dazu wurde dem Sterbendem auf Stirn, Hände, Ohren, Nase und Mund ein Kreuz mit dem Öl gestrichen.[66] Der Pfarrer, der dieses Sakrament erteilte, sprach dazu ein begleitendes Gebet, mit dessen Hilfe dem Sterbenden seine Sünden erlassen werden sollten und um Gottes Gnade gebeten wurde. War die Beichte abgenommen und die Letzte Ölung erteilt, erfolgte die Kommunion. Diese diente dem Sterbenden als letzte Wegzehrung und wurde daher erst spät, teilweise mit den letzten Atemzügen verabreicht. Die Hostie sollte, neben der Stärkung für den kommenden Weg, auch die Seele des Verstorbenen vor Dämonen schützen. Während des gesamten Sterbevorgangs waren meist, ausser dem Pfarrer, noch Angehörige und Nachbarn als kleine Trauergemeinde um den Sterbenden versammelt, um mit Gebeten für die Aufnahme dessen Seele zu bitten.[67]

Ein plötzliches Verscheiden wurde als schlimmer Tod angesehen. Ohne dem Erhalten der Sterbenssakramente der katholischen Kirche zu sterben, war das Eintreten ins Jenseits schwierig. Nur durch besondere Fürbitten konnte dies ausgeglichen werden. In dieser Zeit glaubten die Menschen, dass ein plötzlicher und grausamer Tod nur Ketzer befiele.[68]

2.5. Todesvorstellung der Dominikaner

Der Bettelorden prägte die Glaubens- und Lebensideale auch derjenigen Christen, die nicht als Mönche und Nonnen lebten. Sie predigten vor allem in den Städten und propagierten so ihre christliche Ideale. Sie schärften den Menschen Busse, Nachfolge und Askese ein und mahnten auch zu einem regelmässigen Empfang der Sakramente. Sie erinnerten die Gläubigen an den allen bevorstehenden Tod. Die Frömmigkeit im Spätmittelalter war beherrscht

---

[65] Absolution konnte allerdings auch noch nach dem Tod gegeben werden.
[66] Vgl. Paxton, S. 92-96.
[67] Vgl. Paxton, S. 96-102.
[68] Vgl. Fuhrmann, S. 48.

von der Angst vor dem Tod.[69] Der Tod war allgegenwärtig. Die Kirche bot den Sterbenden das Sakrament der Letzten Ölung. Die Christen glauben an ein Leben nach dem Tod. Die Theologen und die Prediger lehrten, dass nur wenige Menschen, die sogenannten „Heilige", nach dem Tod sofort zu Gott kämen, deswegen konnte man sie als Fürsprecher anrufen. Die Masse der Menschen käme ins Fegfeuer, wo sie für ihre Sünden bestraft und auf das jüngste Gericht und das ewige himmlische Leben vorbereitet würden. Trotz der Erwartung einer besseren Welt im Jenseits fürchteten die Leute die Zeit der Busse im Fegefeuer und hatte Angst, in der Hölle zu "schmoren" und auf ewig verdammt zu sein. Diese Strafe liess sich umgehen, indem man sich im Diesseits nichts zuschulden kommen liess, beziehungsweise seine Schuld bereute und büsste. Reichtum und Armut galten als von Gott gegeben. Besitzende taten Gutes, indem sie Bedürftige zum Beispiel mit Nahrungsmitteln versorgten. Bettler sahen darin einen Ausdruck von Gottes Fürsorge. Die Kirche gab den Reichen zu verstehen, dass Almosen sie vor der Verdammnis erretten konnten. Die Reichen hofften, sich damit das ewige Leben erkaufen zu können.[70] Der Dominikaner Thomas von Aquin[71] hatte die Lehre entwickelt, dass die Kirche aus dem Wirken Christi und der Heiligen einen unausschöpfbaren Schatz von Verdiensten, den sogenannten Gnadenschatz, besitze, welcher vom Papst verwaltet wurde und aus dem der Sünder zum Ablass zeitlicher Sündenstrafen sozusagen Gutschriften übertragen werden konnten. So gab die Kirche dem Sünder aus dem Gnadenschatz das, was ihm fehlte, um vor Gott wieder gerecht dazustehen und dem Sünder wurde dadurch die Strafe erlassen.[72]

2.6. Tod der Königin Anna und ihre Prozession

Der Tod von Königin Anna, sie verstarb 1281 in Wien, wurde vom Königshaus gebührend inszeniert. Der Colmarer Dominikanerchronist schildert:

> „Die Gemahlin König Rudolfs fiel in eine schwere Krankheit. Da berief sie ihren Rath und Beichtiger und sprach zu ihm:„ Ich fühle, dass der Tod mir nahe bevorsteht; ich bitte euch deshalb, Leib und Seele zum Himmel und zum Paradies des Herrn zu leiten." Er antwortete: „Alle eure Freunde, alle Reichtümer dieser Welt, allen Ruhm der Welt entfernt, so viel ihr könnt, aus eurem Herzen und aus euren Gedanken, und versprecht, Gott und den Menschen genug zuthun." Sie sprach:„ Gern will ich thun, was ihr gesagt habt." Danach machte sie ihr Testament und erwählte sich im Dom zu Basel ein kirchliches Begräbnis."[73]

[69] Vgl. Paxton, S. 93-94.
[70] Vgl. Jung, S. 78-79
[71] Er lebte um 1225 und verstarb 1274. Vgl. Mauriège, S. 256.
[72] Vgl. Mauriège, S. 256-258. / Hellmeier, S. 138-141.
[73] Hermann, Pabst: Annalen und Chronik von Kolmar, Leipzig 1867 (die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 2. Gesamtausgabe, 13. Jahrhundert, Band 7), S. 181.

Der Beichtvater riet der Königin all ihr Besitz freizugeben, um nicht allzu lange im Fegefeuer zu bleiben. Der Colmarer beschrieb, dass die Königin ihr Grab im Baseler Dom ausgewählt hatte, da die Kirche von Basel oft von König Rudolf und seinen Vorgängern geschädigt und die Bischöfe dadurch beunruhigt waren. Deshalb bestimmte sie in ihrem Testament, dass die Einnahmen von vier Präbendeneinkünften dem Münster zugute fiele, um so Gott und den Menschen Gutes zu tun. Danach starb die Königin. Ihre Eingeweide wurden ausgenommen und ihr Bauch mit Asche und Sand gefüllt. Danach wurde ihr Gesicht einbalsamiert, der Körper in ein Wachstuch eingehüllt und mit kostbaren Gewändern bekleidet. Ihr Haupt wurde mit weisser Seide umkleidet und eine vergoldete Krone wurde ihr aufgesetzt. Nachher ist sie in einen schönen Buchensarg gelegt worden, das Gesicht nach oben und die Hände gefaltet, dann wurde der Sarg mit eisernen Klammern verschlossen. Nachdem dies geschehen war, wurde sie mit vierzig Pferden und mit viel Geld nach Basel überführt. In ihrem Geleit befanden sich zwei Dominikanermönche, zwei Franziskaner und viele Frauen. Diesem Geleit schlossen sich ungefähr noch vierhundert Untertanen an. Der König befahl dem Bischof von Basel die verstorebene Königin feierlich zu bestatten. Daraufhin lud der Bischof alle Welt- und Ordensgeistlichen nach Basel ein. So sollten nahezu 1200 zur Prozession zusammengekommen sein, alle in kostbarem Ornat und mit Kerzen in den Händen. So führten sie die Königin zum Dom. Drei Bischöfe hatten den Gottesdienst gehalten und während der Messe war der Leichnam aufgerichtet und allen Anwesenden gezeigt worden. Nach der Messe wurde der Leichnam wieder in den Sarg gelegt, Äbte haben den Sarg zur Gruft getragen unter dem Weinen der Edlen. Anschliessend habe der Bischof von Basel alle Kleriker zur Mahlzeit eingeladen.[74]

Der Tod der Königin wird vom Autor idealisiert und entspricht den normativen Erwartungen vom Tod der Grossen. Er beschreibt die Königin als ideale christliche Königin. Sie hatten Vorbild zu sein im Leben sowie im Sterben.[75]

Das Ableben der Königin wurde dem Sterbeprotokoll Mariens nachempfunden, das seit dem fünften Jahrhundert, zuerst in der Ostkirche, dann auch im Westen angewandt wurde und dann im Mittelalter zum Inbegriff christlichen Sterbens wurde.[76] Die drei Modi des Mariens Sterbeprotokolls sind: Drei Tage vor seinem dem Tod weiss der Sterbende, dass er sterben wird. Der Sterbende stirbt nicht allein, sondern in der Gesellschaft der Apostel, der

[74] Vgl. Pabst, S. 181-182.
[75] Vgl. Grabmayer, S. 44-45 / Stercken, S. 358.
[76] Vgl. Grabmayer, S. 45.

Verwandten und Nachbarn. Die Apostel treten als Sterbehelfer auf, indem sie Psalmen vorsingen, beten und Kerzen in den Händen halten.[77]

Der Tod der Königin ist dem idealen Tod von vorneherein postuliert, da sie schwerkrank ist und weiss, dass sie bald sterben wird. Sie lässt ihren Beichtvater kommen, beichtet, verfasst ihr Testament, was immer in Anwesenheit mehrerer Zeuge geschah und hat ihre weltlichen Angelegenheiten ins Reine gebracht, erhält die Sakramente und ist bereit für den Tod. Die Königin war bei ihrem letzten Staatsakt nicht allein, da der Tod immer öffentlich war. Die Sterbehelfer sollten die Sterbenden zum Empfang der kirchlichen Sakramente wie der Beichte, der Eucharistie und zur Letzten Ölung mahnen. Sie sollten Gebete vorlesen aus Heiligenlegenden und ihnen das Kruzifix vor die Augen halten. Das Kreuz war seit dem frühen Mittelalter Bestandteil des christlich-mönchischen Sterberituals. Das Kreuz zu küssen und in Sichtweite des Sterbenden zu bringen, damit der Sterbende das Kruzifix ständig betrachten kann, sind symbolische Gebrauchsformen, die ins Sterbebrauchtum von Laien eingegangen war. Gefördert wurde dieser Prozess eines klösterlichen Rituals in die Lebens- und Sterbewelt der Laien nachweislich durch die Kirchenmänner des 12. und 13. Jahrhunderts, die darauf beharrten, der Liturgie der Kirche einheitlich zu gestalten.[78]

Andere Zeichen des christlichen Sterberitual waren die brennenden Kerzen, welche Dämonenkräfte abwehren, wie Weihwasser Geister und Dämonen abwehren konnte. Ähnliche Wichtigkeit kam der Beichte, Krankensalbung und Eucharistie zu. Die Eucharistie sollte der Seele auf ihre Reise ins Jenseits von den bösen Mächten schützen, ein Heilmittel sein, um das ewige Leben zu erlangen und als Unterpfand für die künftige Auferstehung dienen. Im 13. Jahrhundert galt die Letzten Ölung als Stärkungsmittel für die Seele. Die Sünden sollten somit getilgt werden. Die Erteilung der Sakramente war teuer und daher konnten nur Angehörige der vermögenden Gesellschaftsschichten diese leisten. Seit dem 13.Jahrhundert waren es die Bettelorden, welche privilegiert waren die Sakramente auszuteilen.[79]

Die Königin verspricht ihrem Beichtvater Busse zu tun. Der Ratgeber und Beichtvater der Königin war sehr wahrscheinlich Prior Heinrich von Laufenberg, er gehörte zum Bettelorden der Dominikaner an.[80] Noch auf Erden sollte Busse geleistet werden, nicht erst vor dem Weltenrichter. Die Königin soll alle weltlichen Schätze und alles weltliche Denken aus ihrem Herzen verdrängen, die innere Busse soll von ihr vollzogen werden, um rein im Herzen

[77] Vgl. Paxton S.88-91. / Grabmayer, S. 45.
[78] Vgl. Grabmayer, S. 46.
[79] Vgl. Grabmayer, S. 46-47.
[80] Vgl. Amacher / Zimmer, S. 264-265.

vor dem Richter zu treten. Durch die Beichte vor Gott und den Menschen soll sie Abbitte leisten. Als Zeichen des Sündenbekenntnisses und zur Erlangung der Erlösung befiehlt Anna, dass sie im Baseler Münster begraben werde und stiftet vier Präbendeneinkünfte. Nach Thomas von Aquin bewirke die Busse im Menschen eine Heilung der Seelenkräfte, die durch Sünden deformiert worden sind.[81]

Basel war für Rudolf vor dessen Königswahl 1273 mehrfach in Bedrängnis gebracht worden, da Basel als grosses Hindernis für die habsburgische Güterarrondierungspolitik im deutschen Südwesten galt. So brannte es 1272 nach Übergriffen habsburgischer Krieger in der Stadt, wobei die Kreuzvorstadt gänzlich zerstört wurde. Es existieren zwei Gründe, weshalb die Königin sich im Baseler Dom bestatten liess. Erstens, wie der Chronist vermutet, war der politische Hintergrund die Ursache dafür, dass Anna den Baseler Dom als Grabstätte wählte. Zweitens war ihr jüngster Sohn Karl wenige Wochen nach der Geburt gestorben und mitten im Chor des Baseler Münsters beigesetzt worden. Daher ist anzunehmen, dass die Königin ihr Grab neben ihrem Sohn haben wollte.[82]

Anna verfasste ihr Testament und sucht sich eine geeignete Grabstätte. Die Regelung des irdischen Vermächtnisses entsprach der Vorbereitung auf das jenseitige Leben. Seit der beginnenden Rezeption des römischen Rechtes im 12. Jahrhundert hatte das schriftliche Testament an Bedeutung gewonnen. Es wurde als rechte Ausformung des Willens einer Person über das, was nach deren Tod geschehen soll, definiert. Neben der Regelung der weltlichen Angelegenheiten ist die Wahl der Grablege ein grundlegendes Ziel des Testamentes; politische Hintergründe, den Begräbnisort ihres Sohnes Karl und den sakralsten Platz des Münsters, unmittelbar am Hochaltar.[83] In dieser Zeit glaubten die Menschen, je näher beim Altar desto näher sei man bei Gott und dem Verwalter Gottes. Die wahrscheinlich nicht realistische Schilderung des Ablebens der Königin Anna sollten den Zeitgenossen das wahrhaft christliche Sterben vorzeigen. Dazu gehörten das Wissen um den nahen Tod, die Führung in das von Gott vorgezeichnete Schicksal, die Ordnung der weltlich und geistlichen Angelegenheiten durch Busse, Beichte, Testament verbunden mit reichen Stiftungen und Grabwahl sowie der Empfang der Sakramente und am Schluss der würdevolle Tod.[84]

Die Überführung ihres Leichnams von Wien nach Basel war nichts Alltägliches. Der entleerte Bauch der Königin symbolisiert den personifizierten Tod, den hohen Rang und der

[81] Vgl. Grabmayer, S. 47-48.
[82] Vgl. Grabmayer, S. 48.
[83] Vgl. Grabmayer, S. 49.
[84] Vgl. Grabmayer, S. 49.

ferne Ort des Todbringers. Nach ihrem Tod wird der Leichnam für die weite Reise vorbereitet. Der Körper wird geöffnet, der Eingeweide entledigt und mit Asche und Sand gefüllt. Es ging nicht darum den Körper lange Zeit zu konservieren, sondern er sollte bis zum Begräbnis in Basel vor Verwesung geschützt werden, da das herrscherliche Begräbniszeremoniell das Ausstellen des Leichnams der Königin plante. Die Tote hatte während des Begräbnisses präsent zu sein. Ob es bei Anna zu einer Teilbestattung des Herzens und den Eingeweiden kam, wird vom Autor nicht erwähnt. Annas Leiche wurde mittels Einhüllung in ein Wachstuch haltbar gemacht, nachdem das Gesicht von ihr einbalsamiert worden war; dies entspricht einer sehr alten Tradition. Anschliessend wurde sie kostbar gekleidet; dies widersprach kirchlichen Forderungen nach Bekleidung mit einem Büsserhemd. Auch nach dem Tod sollte die soziale Hierarchie erhalten bleiben. Trotz kirchlicher Verbote hielt sich das Ritual der schönen Kleidung und der Grabbeigaben vor allem bei den Angehörigen der Oberschicht, auch der kirchlichen. Die Grabbeigaben sollten dazu dienen, dass die verstorbenen Herrscher bei ihrer Ankunft im Himmel oder spätestens beim Jüngsten Gericht als solche erkannt werden[85] Anna wurde nicht nur mit schönen Gewändern bekleidet, sondern auch gekrönt. Nachdem die Königin für ihre Seelenreise vorbereitet worden war, legte man sie in einen Sarg. Ihr Gesicht war Richtung Himmel gerichtet und ihre Hände zum Gebet verschränkt. In dieser Stellung ruhend, erwartete sie die Auferstehung. Dass dominikanischen und franziskanischen Mönche den Trauerzug begleiteten, verdeutlicht, dass eine enge Verbindung Rudolfs I. und seiner Familie mit den Bettelorden postuliert wurde und dass gerade Bettelmönche zu der Zeit schon obligatorisch bei einem Begräbnis waren.[86] Die Mönche beteten für einen guten Übergang ins Jenseits. Die viele begleitete Frauen, welche wahrscheinlich aus dem Hofstaat der Königin stammten, hatten die Funktion der Klageweiber. Die Funktion des Klagens als hörbares Zeichen des Todes kam vor allem Frauen zu.[87] Auch 400 Untertanen beteten für die Tote; die Gebete von Armen sollten der Verstorbenen im Jenseits helfen, dafür wurden diese auch entlohnt, ein letztes Werk der Barmherzigkeit der Königin. In Basel wurden sie von Heinrich von Isny, dem dortigen Bischof und engen Berater Rudolfs I. an der Spitze der grossen Trauergesellschaft empfangen. Die feierliche Todesprozession war seit dem 13. Jahrhundert zum Symbol des Todes und Begräbnisses geworden. Die grosse Zahl an Klerikern und Trauergästen entsprach dem hohen Rang und dem

[85] Vgl. Schaller, S.68.
[86] Vgl. Grabmayer, S. 51-54.
[87] Vgl. Schaller, S. 70.

grossen Reichtum der Königin, auch wenn die genannten 1200 Geistlichen wohl eher der symbolischen Veranschaulichung der Grösse des Trauerfestes dienten, da immer wieder bei Schilderungen von Begräbnissen von Mächtigen von der grossen Zahl der Trauernden die Rede war. Auffallend am Bericht vom Begräbnis der Königin ist die Zurschaustellung des Leichnams während der Totenmesse, damit der Königin noch die letzte Ehre erweist wurde. Nach dem Begräbnis lud der Baseler Bischof die zahlreichen Geistlichen als Gegengabe zur Mahlzeit ein um die soziale Ordnung zu stabilisieren.[88]

3. Erkenntnisse

Durch die Rituale während des Sterbens der Königin und ihrer Beisetzung wurde ihre hohe Stellung bewusst gemacht. Wie die Quelle schildert, fand die Bestattung von Anna aus politischen und persönlichen Gründen im Baseler Dom statt. Diese Entscheidung konnte als Demonstration habsburgischer Macht gegenüber den Basler interpretieren werden, welche vor allem in der Zeit vor der Königswahl immer wieder in Fehden mit Rudolf I. verwickelt waren. Daneben sind es aber auch persönliche Gründe, wie die Nähe zum verstorbenen Sohn Karl, welcher im Chorraum begraben war.[89]

Die Würde der Königin Anna wurde durch die Begräbniszeremoniell stark hervorgebracht. Ihr Leichnam wurde durch eine grosse Beteiligung ihrer Untertanen von Wien nach Basel transportiert. Im Baseler Dom wurde sie zur Schau gestellt, damit die Bevölkerung von ihr Abschied nehmen konnte. Der öffentlich vor den Augen der Trauernden ausgestellte Leichnam der Herrscherin legitimierte den Tod der bisherigen Herrscherin und es sollte keine Unordnung entstehen.[90] Anna wurde mit einer goldenen Krone begraben, ein Symbol ihres hohen Ranges, da sie vor dem ewigen Richter als Königin erscheinen soll. Ihr Leichnam wurde mit einem weissen Tuch umhüllt. Die Farben Weiss, Gold, Rot, Blau und Grün waren nur dem Adel vorbehalten. Die Farbe Gold wurde in dieser Zeit als wertvolles Element verstanden, als Ausdruck der göttlichen Herrlichkeit, als Symbol der Sonne und es stand für Hoheit, Ansehen und Tugend. Anna hatte hohes Ansehen, galt als tugendhaft und sie war Königin. Weiss wurde als rein und als Farbe des Festes interpretiert. Damit nahm sie symbolisch an ihrer eigenen Bestattung teil und wurde als rein dargestellt. Dies war eine weitere Anspielung ihres hohen Ranges und dass sie frei von Sünden war.[91]

[88] Vgl. Grabmayer, S. 54-55.
[89] Vgl. Stercken, S. 348.
[90] Vgl. Petneki, S. 117-119.
[91] Vgl. Schenk, S. 254-266.

Die Quelle sagt nicht aus, welche Geistliche oder Adlige bei der Prozession dabei waren, auch wurden keine ihrer Kinder erwähnt. Nach der Quelle hatte ihr Mann, der König, dem Bischof von Basel den Befehl erteilt, die Königin feierlich zu bestatten. Ob er bei der Bestattung anwesend war, verschweigt die Quelle.

Die Prozession der Königin kann als soziale Ordnung gelesen werden. Von grosser Bedeutung waren einmal die Anzahl und die soziale Zusammensetzung der Teilnehmer. An ihrem Trauerzug von Wien nach Basel waren 400 Untertanen dabei, sowie die Hofdamen der Königin und vier Ordensbrüder. Die vierzig Pferde zeigten den hohen Status der Königin auf.[92] 1200 Geistliche und Adlige mit kostbarem Ornat kamen der Prozession entgegen mit Kerzen in den Händen, um ihr die letzte Ehre zu erweisen. Bei der Prozession der Königin war keine feste Reihenfolge der Teilnehmer sichtbar, welche eine spezielle Bedeutung aufwies. Das Zentrum der Prozession war ihr Sarg mit dem Leichnam. Normalerweise sollten sich die Teilnehmer nach Massgabe ihrer Bedeutung und ihres politisch-sozialen Status in auf- oder absteigender Reihenfolge um dieses Zentrum herum gruppieren. Häufig betonten einzelne Personengruppen innerhalb des Zuges ihre Zusammengehörigkeit zusätzlich durch besondere Kleidungsstücke oder Abzeichen. Aber dies wurde in der Quelle nicht ausgeführt. Nur das Welt- und Ordensgeistlichen mit kostbaren Ornaten erschienen. Prozessionen eigneten sich für Inszenierung zur Darstellung sozialer Rangfolgen und damit zur Sichtbarmachung gesellschaftlicher Ordnung. Die kollektive Einnahme des gemeinschaftlichen Mahls war der integrale Bestandteil von Ritualen. Es diente der rituellen Besieglung und Bekräftigung von Friedens- und Freundschaftsbündnissen.[93] Wer an der Todeszeremonie der Königin teilnahm, drückte damit nicht nur seine Zustimmung zum Geschehen aus, er nahm zugleich für jedermann sichtbar auch selbst seinen rechtmässigen Rang innerhalb des gesamten Ordnungsgefüges ein und bekräftigte und verteidigte ihn gegenüber konkurrierenden Ansprüchen.

4. Fazit

Das Sterberitual entsprach der gängigen christlichen Vorstellung. Interessant ist aber die Bestattung in Bezug auf den Ort, den Dom in Basel, da diese Stadt bereits mehrmals von ihrem Mann angegriffen worden war. Interessant ist auch die Bestattungszeremonie in Bezug auf die Teilnehmer. Weder wurde ihr Ehemann noch ihre Kinder als Teilnehmer erwähnt, noch

[92] Vgl. Schenk, S. 472-477.
[93] Vgl. Weller, S. 201-203.

gab es, wie sonst üblich, eine klare Reihenfolge der adligen und geistlichen Würdeträger. Bei diesem Begräbnis stand die Person, Königin Anna im Mittelpunkt und ihre Wünsche.
Zusammenfassend kann man sagen, dass durch das Ritual die Rangordnung sichtbar gemacht wird. Die Quelle sagt einiges aus, aber es braucht viel Hintergrundwissen, um die Quelle zu erschliessen sowie auch Rituale zu verstehen und zu interpretieren.
Es wäre spannend zu untersuchen, wie andere Königinnen in dieser Zeit bestattet worden sind und welchen Rang sie innerhalb der Gesellschaft einnahmen und ob Unterschiede oder Gemeinsamkeiten im Vergleich zu Königin Anna vorhanden sind.

5. Bibliographie

5.1. Quellenedition

- Pabst, Hermann: Annalen und Chronik von Kolmar, Leipzig 1867 (die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 2. Gesamtausgabe, 13. Jahrhundert, Band 7), S. 181- 182.

5.2. Sekundärliteratur

- Althoff, Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997.

- Althoff Gerd: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003.

- Althoff, Gerd / Stollberg-Rilinger, Barbara: Spektakel der Macht? Einleitung, in: Stollberg-Rilinger, Barbara / Puhle, Matthias / Götzmann, Jutta / Althoff, Gerd (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800-1800, Darmstadt 2009, S. 15-19.

- Amacher, Urs / Zimmer, Petra: Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, 1. und 2. Band, Basel 1999.

- Bláhová, Marie: Die königlichen Begräbniszeremonien im spätmittelalterlichen Böhmen, in: Kolmer, Lothar: Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher, Paderborn (D) 1997, S. 89-111.

- Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula: Ritualforschung heute – ein Überblick, in: Christiane Brosius / Axel, Michales / Paula Schrode (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien und Diskussionen, Göttingen 2013, S. 9-24.

- Durkheim, Émile: Formes élementaires de la vie religieuse. Le systéme totémique en Australie, Paris 1912 (dt. Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt 1981).

- Czerny, Helga: Der Tod der bayerischen Herzöge im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit 1347-1579. Vorbereitung, Sterben, Trauerfeierlichkeiten, Grablegen, Memoria, München 2005.

- Fößel, Amalie: Die Königin im mittelalterlichen Reich, Stuttgart 2000.

- Fuhrmann, Horst: Einladung ins Mittelalter, Bremen 2000.

- Grabmayer, Johannes: Zwischen Diesseits und Jenseits: Oberrheinische Chroniken als Quellen zur Kulturgeschichte des späten Mittelalters, Wien 1999.

- Hellmeier, Paul D.: Die Stellung des Studiums im frühen Predigerorden vor dem Hintergrund seiner Gründung aus der Chorherrentradition, in: Von Heusinger, Sabine / Füllenbach, Elias H. / Senner, Walter / Springer, Klaus-Bernward (Hg.): Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, Göttingen 2016, S. 123-142.

- Jung, Martin H.: Kirchengeschichte, Tübingen 2017.

- Mauriège, Maxime: Die dominikanische Prägung des Lehrsystems der deutschen Mystik, in: Von Heusinger, Sabine / Füllenbach, Elias H. / Senner, Walter / Springer, Klaus-Bernward (Hg.): Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, Göttingen 2016, S. 225-259.

- Niederkorn-Bruck, Meta: Prozessionen in ihrer liturgischen und politischen Funktion: Kirche-Fürst. Demonstration und Imagination von Herrschaft im Kontext der Prozession, in: Andreas, Büttner / Andreas, Schmidt / Paul, Töbelmann (Hg.): Grenzen des Rituals. Wirkreichweite. Geltungsbereiche, Forschungsperspektiven, Köln 2014, S. 163-187.

- Petneki, Áron: Exequiae regis. Die Begräbniszeremonie des Königs Matthias Corvinus vor ihrem ungarischen Hintergrund, in: Kolmer, Lothar: Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher, Paderborn (D) 1997, S. 113-123.

- Rexroth, Frank: Rituale und Ritualismus in der historischen Mittelalterforschung. Eine Skizze, in: Hans-Werner Goetz / Jörg Jarnut (Hg.) Mediävstik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung, München 2003, S. 391- 406.

- Schaller, Hans-Martin: Der Kaiser stirbt, in: Arno Borst (Hg.): Tod im Mittelalter, Konstanz 1993, S. 59-75.

- Schenk, Gerrit Jasper: Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich, Wien 2003.

- Schmidt, Andreas / Töbelmann, Paul: Grenzgänge zur Einleitung, in: Andreas, Büttner / Andreas, Schmidt / Paul, Töbelmann (Hg.): Grenzen des Rituals. Wirkreichweite. Geltungsbereiche, Forschungsperspektiven, Köln 2014, S. 9-25.

- Stercken, Martina: saeldenrîche frowen und gschwind listig wib – Weibliche Präsenz Habsburgs im Südwesten des Reiches, in: Claudia Zey: Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.-14. Jahrhundert), Ostfildern 2015, S. 337-364.

- Stollberg-Rilinger, Barbara: Rituale, Frankfurt / New York 2013.

- Stollberg-Rilinger, Barbara: Zeremoniell als politisches Verfahren. Rangordnung und Rangstreit als Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Reichstags, in: Johannes Kunisch: Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte, Berlin 1997, S.91- 132.

- Patzold, Steffen: Wirkreichweite, Geltungsbereich, Forschungsperspektiven. Zu den Grenzen des Rituals, in: Andreas, Büttner / Andreas, Schmidt / Paul, Töbelmann (Hg.): Grenzen des Rituals. Wirkreichweite. Geltungsbereiche, Forschungsperspektiven, Köln 2014, S. 349-359.

- Paxton, Frederick S.: Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe, New York 1990.

- Weller, Thomas: Ordnen-Gemeinschaft stiften-Ins Recht setzten. Die Funktion von Ritualen und ihr Wandel, in: Stollberg-Rilinger, Barbara / Puhle, Matthias / Götzmann, Jutta / Althoff, Gerd (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800-1800, Darmstadt 2009, S. 199-203.

5.3. Printmedien

- Te Deum laudamus. Encyclopaedia Britannica, 20.07. 1998.
<https://www.britannica.com/topic/Te-Deum-laudamus> [Stand: 26.11.2018].